

Boros Gábor

ETIKA, POLITIKA ÉS TEOLÓGIA EGYSÉGE SPINOZÁNÁL

Spinoza (1632–1677) műveinek tematikája mai szemmel nézve meglepően szerteágazó. Köteteit tanulmányozva – címük tanúsága szerint – találkoznak etikai, politikai, teológiai, sőt természettudományos művekkel is,¹ s ha közelebbről szemügyre vesszük etikai írásait, újra csak azt találjuk, hogy szerzőjük jórészt olyan tudományterületeket érint bennük, amelyeket ma már aligha sorolnánk az etika címszó alá, de még azt is megkérdőjeleznénk, vajon tárgyuk, módszerük alapján képezhetik-e egyáltalán egységes rendszer alkotóelemeit a metafizikai, fizikai, pszichológiai és szociálpszichológiai, politikai és teológiai gondolatmenetek. A kérdés természetesen költői: mai válságunk inkább *nem*, Spinoza művei pedig kétségkívül arról tanúskodnak, hogy lehetséges (volt) ez a rendszer. Feladatunk tehát egyszerű: rekonstruálnunk kell azt az egységes keretet, az akkori filozófiai köztudatban élő elgondolást a filozófia, az etika mi-benlétéről, hogy világgossá váljék, *hogyan* (volt) lehetséges ez a rendszer.

Ha a spinozai gondolkodás mélyén rejlő előfeltevéseket akarjuk meghatározni, akkor alapvetően két tézist kell tüzetesebben szemügyre vennünk. Az első szerint igazi értelemben vett tudásról csak akkor beszélhetünk, ha az beilleszthető egy racionális metafizika által hordozott megalapozás-összefüggésbe. A második az a meggyőződés, hogy az emberi természet lényege nem egyszerűen valamely ésszerű megismerőképesség, hanem olyan megismerőképesség, amely szükségképp együtt jár az indulatok, affektusok tömegével. A továbbiakban azt igyekszem megmutatni, milyen módon alapozza meg e két tézis a spinozai rendszer egységét.

1. Egyetlen gondolkodó sem jelenik meg történelmi előzmények nélkül, még akkor sem, ha ő maga bizonygatja ezt, miként Descartes tette. Spinoza gondolkodásában is sokféle hatás nyomait lehet fölfedezni: Giordano Brunót és a középkori arab és zsidó gondolkodását, a korabeli protestáns szekták által gyakorolt életvitelét, Thomas Hobbesét, és még sorolhatnánk a többi forrást is, ám a legfontosabb kötődés kétségkívül a karteziánizmushoz fűzi. Ennek talán legfontosabb bizonyítéka a filozófia mint a tudományok összessége egységes voltáról s ennek üdvös hatásairól való meggyőződés. Descartes maga a következőképp ír erről: „Így tehát a filozófia egésze olyan fához hasonlatos, melynek gyökereit a metafizika alkotja, a törzs a fizika, az ágak pedig, amelyek e törzsből nőnek ki, nem mások, mint valamennyi többi tudomány, amelyek három alapvetőre vezethetők vissza: az orvostudományra, a mechanikára és a morálra; ez utóbbin a legmagasabb rendű és legtökéletesebb morált értem, amely – mivel valamennyi többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezi – a bölcsesség utolsó fokozata.”² Spinoza e tekintetben ahhoz a tanítványhoz hasonlítható, aki nemcsak teljesen elfogadja mestere tételét, hanem e tétel alkalmazási területét – a mester eredeti szándéka ellenére – ki is terjeszti. Descartes állásfoglalásából ugyanis feltűnően hiányzik az államelméletre való vonatkozás. Ennek indoklását a módszerről szóló értekezés második részében olvashatjuk: „Nem volna értelmes dolog, ha egyes ember olyképpen akarna egy államot megreformálni, hogy mindent alapostul megváltoztat... Ezért semmiképp sem helyeselhetem azoknak a zavaros és nyugtalan lelkiületű embereknek

eljárását, akiket sem születésük, sem vagyoni helyzetük nem tesz hivatottá a közügyek intézésére, s akik mégis mindig valami újláson törnek a fejüket.”³ Spinozát azonban kétségkívül épp e „zavaros és nyugtalan lelkületű” emberek közé kellene sorolnunk, miután elolvastuk filozófiai programjának tömör megfogalmazását az értelem megjavításáról szóló tanulmányban: „boldogságomhoz hozzátartozik az az igyekezet is, hogy sokan mások is megismerjék ugyanazt, amit én, s hogy értelmük és akaratuk teljesen egyezzen az én értelmemmel és akaratommal. Ehhez pedig az szükséges, hogy az ember megértsen annyit a Természetről, amennyi elég ennek a természetnek az eléréséhez. Azután oly társadalmat kell kialakítani, amilyen kívánatos ahhoz, hogy minél többen, minél könnyebben és biztosabban jussanak el odáig”.⁴ De nemcsak a társadalom megreformálhatóságát illetően van e két gondolkodó eltérő nézetet. Descartes ugyanis a vallást is kivonja az általános kétely hatóköréből. Az „ideiglenes erkölcs-tan” első fő vezérelvéből mindez világosan kiténik: „Az első [vezérelv] az volt, hogy engedelmességek hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak...”⁵ Spinoza esetében pedig nem csupán arról van szó, hogy az ő istenfogalma – Pascallal szólva – „filozófusi”, mert ennyiben megegyezik Descartes-tal. Az ő pályafutásának első lépése ezen túlmenően a lehető legélesebb szembenállás mindazzal, amit az a vallás jelentett, amelyre gyermekkorától oktatták. Spinoza nemcsak filozófiájában szakít a hagyományos istenképzetekkel, hanem az életét formáló erők közt sem hagy helyet semmilyen egyháznak. A TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY teológiai része nem más, mint ennek a kettős fordulatnak elméleti megalapozása.

Foglaljuk most össze röviden, mi is az, amit Spinoza átvesz Descartes-tól, s mi az, amiben túlmegy rajta. Átveszi azt a meggyőződést, hogy a filozófia végső célja egyfajta morálfilozófia: útmutatás arra nézvést, hogyan juthat el az ember boldogságához. Ez mutatkozik meg abban, hogy Spinoza filozófiai főművének az ETIKA címet adta. Abban is egyetért mesterével, hogy ez az útmutatás csak akkor lehet hatékony, ha magában foglalja az értelem megjavítását, amely végső soron nem más, mint a természet egészeről való tudásunk tökéletesítése. Ha az ETIKA fölépítésére pillantunk, azonnal láthatjuk, hogy nemcsak maga a program descartes-i, hanem a kivitelezés módja is: az első könyv metafizika, a másodikban általános, illetve az ember és környezete viszonyára alkalmazott fizikával találkozunk stb. Másfelől azonban Spinoza fölismeri, hogy az embernek ez a gyökeres átalakítása nem légüres térben bontakozik ki. Fölismeri, hogy az ember mindenkor olyan társadalmi közösségben él, amely legalább három értelemben igényt tart arra, hogy maga határozhassa meg, miként törekedjék az individuum boldogságára. Először is azért, hogy a mindenkori szokások egyáltalán nem nyílt, ám ettől még csak hatékonyabb kényszerrel próbálják az egyes emberek életvitelét uniformizálni, néhány bevett sémának megfelelővé tenni. Másodsor a mindenkori egyházak hol a szokások eszközeivel, hol pedig az államéhoz hasonló kényszer alkalmazásával próbálják meg az élet lefolyását meghatározott mederben tartani, s végül maga az állam az, nyíltan kényszerítő eszközeivel, amely törvényekben szabályozza a választható életmódokat. Spinoza egész gondolkodása azon a fölismerésen alapul, hogy ha a filozófia önálló erőként harcba akar szállni az emberi életvezetés meghatározásának jogáért, akkor nemcsak azt kell *elméletileg* tisztáznia, hogy mi a viszonya annak, amit ő javasol, ahhoz, amit a vetélytársak írnak elő, hanem ezzel egy időben saját, tanításhoz való jogát egyáltalánban véve is meg kell alapoznia s védenie mindhárom bevett – ám persze egymással sem mindig békés viszonyban lévő – hatalom beavatkozási kísérleteivel szemben.⁶ A filozófia alapfeladatainak egyike a filozofálás szabad-

ságának védelmezése. E kettős feladat alkotja a spinozai filozofálás motivációját. Az ETIKA-t az első részfeladat megoldásának tekinthetjük, amennyiben a boldogság elérésének spinozai útjáról beszél, míg a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY, amely azt próbálja igazolni, hogy a filozofálás szabadsága csak az állam kárára volna megszüntethető, nyilvánvalóan a második részfeladat megoldását kísérli meg.

2. A második általános érvényű tézisnek van egy erős és egy gyengített változata. A gyengített változat az, amelyet e tanulmány elején adtunk meg: az ember lényegét az ésszerű megismerőképeség alkotja, amely szükségképp együtt jár affektusok, indulatok tömegével. Az erős változat látszólag alig különbözik ettől, s azt mondja ki, hogy az ember szükségképp szenvedélyeknek van alávetve. A különbség csekélynek látszik ugyan, ám valójában az egész spinozai vállalkozás sikere múlik rajta. A gyengített változatot Spinoza alighanem élete bármely szakaszában igaznak tekintette volna, ami azt is jelenti, hogy bármelyik művének (csaknem) minden mondata maradéktalanul összhangba hozható e változattal. Az erős változattal már nem ennyire egyértelmű a helyzet. A két változat közti eltérés alapja ugyanis az a spinozai elmélet, mely szerint kétféle indulatról lehet beszélni, *szenvedélyről*, amikor külső okok ránk hatása folytán jön létre bennünk az indulat, illetve *cselekvésről*, amikor az indulat egyedül a mi természetünkéből fakad.⁷ Az egész spinozai etika célpontja mármint, a boldogság, nem jelent mást, mint egy bizonyos *cselekvésszerű* indulatnak, „*Isten értelmi szeretetének*” elhatalmasodását bennünk olyképpen, hogy a szenvedélyek vagy egyáltalán nem, vagy csak elhanyagolható mértékben volnának jelen bennünk. Egyszóval olyan állapot ez, amelyben nagyon is igaz az, hogy indulatok működnek bennünk, az az állítás azonban már sokkal kevésbé volna tartható, hogy szenvedélyek uralnak bennünket. S míg az ETIKA szempontjából igen fontos hangsúlyozni, hogy a boldogságnak ez az állapota elérhető, a késői POLITIKAI TANULMÁNY nézőpontjából ennek már alig-alig van jelentősége, mert ha egyáltalán elérhető, akkor is csak kevesek számára az, úgyhogy a politikaelméleti vizsgálódás – hacsak nem akar „*költők aranykoráról álmodozni*” – ezt nem veheti számításba. Erről azonban később alkalmasabb módon beszélhetünk.

3. Most már világossá vált számunkra, miként kell értenünk a spinozai etika, politika és teológia egységét a külső megfigyelő pozíciójából. Van azonban egy ennél talán lényegesebb, belső perspektíva is. Hiszen a filozófia küzdelme a gondolatok kifejtésének szabadságáért egyáltalán nem rendkívüli jelenség, vagyis semmiképp sem lehet a spinozai filozofálás belső jellegzetességének tekinteni. Ami a spinozai filozófia lényegi jegyét alkotja, az sokkal inkább etika, filozófia és politika belső összekapcsolódása, vagyis az a tény, hogy Spinoza a létező egyházakkal és a létező államalakulatokkal szemben kivívott szabadságot olyan boldogsághoz vezető út körvonalazására használja fel, amelynek integráns részét alkotja egyfajta bensőséges Isten-ember kapcsolat s egy ideális társadalmi közösség elgondolása. A következőkben épp erről lesz szó.

A kiindulópont Spinoza számára a mindennapi élet analízise.⁸ Szenvedélyeknek vagyunk alávetve, életünk pedig szinte magától, vagyis a nevelés eredményeképp, belesimul bizonyos megszokott, senki által meg nem kérdőjelezett keretek közé. Világosan látszik, mitől kell félni s mit szabad remélni, mit kell jónak s mit rossznak tartani, ha egyszer az élet lehetséges céljai eleve adottak: vagy tisztségek vagy anyagi jólét vagy érzéki gyönyörök megszerzésére törekszünk.⁹ Minthogy úgyszólván belenövünk a lehetségesként előrajzolódó életutak valamelyikébe, általában nem jut eszünkbe megkérdezni, vajon csakugyan jó-e az, amit ez a reflektálatlanul magunkévá tett értékrend jónak állít. Spinoza azonban éppen ezt a kérdést teszi fel, s válasza az, hogy amikor

bármelyik lehetséges életcél elérése érdekében fáradozva az *igazi* jót reméljük megtalálni, illúzió áldozatai vagyunk. Azt gondoljuk ugyanis, hogy a „jó” és a „rossz” predikátum a dolgok ugyanolyan jellegű tulajdonságainak megnevezésére szolgál, mint amilyen a „kerek”, a „sárga”, a „fából készült” stb. Magában a természetben azonban nincsen olyan objektíve érvényes „jó” vagy „rossz”, mint amennyire érvényes lehet az, hogy „ez az asztal, amelyen írok, fából készült”. Az értékpredikátumok tehát olyan viszonylagos fogalmak, amelyek valóságos dolgok valóságos tulajdonságai helyett a külső dolgok ránk gyakorolt hatásáról árulnak el valamit. Ha kereskedőcsaládban nőtem fel, a pénz szeretete minden reflexió előtt belém ivódik, s mikor a „mi a jó?” kérdésre azt válaszolom: „a pénz”, akkor nem a pénz valamilyen objektív tulajdonságát nevezem meg, hanem azt adom a kérdező tudtára, hogy a létem fenntartására irányuló törekvésem bármiféle tudatos állásfoglalás előtt ebbe az irányba fordult: „*nem azért törekszünk valamire, akarunk valamit, vágyódunk valamire és kívánunk valamit, mert jónak ítéljük; hanem ellenkezőleg, azért ítélünk valamit jónak, mert törekszünk reá, akarjuk, vágyódunk reá és kívánjuk*”.¹⁰

Spinoza azonban nem akar meghagyni bennünket ebben a folytonos csaldóással fenyegető állapotban. Meg akarja mutatni, mi a legfőbb jó, vagyis mi az „igazi” boldogság, s egyúttal azt is, hogy a természet egésze közömbös az emberek állapotával szemben: a „valódi” boldogság állapota nem kevésbé következhet belőle, mint a látszólagos boldogság vagy a teljes boldogtalanság. A közömbösség az egész tekintetében, ami Pascalnál oly rémületessé válik, Spinozánál nagyon is pozitív jelenség: habár a mindennapi életünket szokásszerűen ható szenvedélyek uralják, legnagyobbbrészt nem mi magunk irányítjuk sorsunkat, ez éppoly kevésbé megváltoztathatatlan, logikai szükségszerűség, mint ahogyan ennek ellenkezője sem az: vagyis a dolog végső soron rajtunk áll vagy bukik.

4. Azt, amit az eddigiekben vázoltunk, Spinoza egységes rendszerként tárja elénk. Ennek az egységes rendszernek bemutatásakor mi most nem követjük az ETIKA eredeti felépítését, mert első megközelítésként több eredménnyel kecsegtet annak a sorrendnek a követése, amelyet már az iménti összefoglalás során is követtünk: nem az első könyv nagyon elvont metafizikai fejtegetéseitől indulunk el, hanem a harmadik könyv indulatelméletétől, hogy ezen az úton világossá váljék, *minek* az elvonatkoztatása az első könyv metafizikája.

A spinozai elemzésben bármely bennünk fellépő szenvedély külső dolgok okként való ránk hatásaként jelenik meg. Amikor egy külső tárgy hatást gyakorol ránk, akkor első lépésben bizonyos lenyomat keletkezik e tárgyról agyunk belső, lágy felszínén,¹¹ ami a kiterjedés és a gondolkodás alapvető azonosságának alapelve¹² szerint azonnal előhív egy ideát, egy képzetet az elménkben. Ez az idea azonban nem lesz tökéletes, nem lesz „*adekvát idea*”, mert az agyunkban keletkező lenyomat egyszerre függ a külső testtől és a mi saját testünk állapotától. Ennek következtében az így létrejövő idea csakis zavaros lehet, mert képtelenség elkülöníteni egymástól a külső testtől, illetve a mi saját testünktől származó elemeket.¹³ Ám az ideák s különösen e *tapasztalati* megismerés módján létrejövő ideák nem pusztán a megismerésre való törekvés kielégítését célozzák, hanem sokkal inkább azt, hogy kiigazodjunk abban a világban, amely jórészt különböző kívánságokból s ezek kielégítéséből áll, legyen e kívánságok célja bármiféle tárgy. A tapasztalati ideák éppenséggel arra szolgálnak, hogy a minden egyes individuum lényegét alkotó, saját létében való megmaradást célzó törekvés számára tárgyakat szolgáltatassanak. Ez azonban egyfajta kerülő úton megy végbe. A tapasztalat ideái-

ból szenvedélyek, olyan affektusok következnek, amelyek nem a mi hatalmunkat, hanem a külső tárgyaktól való függőségünket jelenítik meg, azt, hogy létünk fenntartása érdekében rá vagyunk szorulva a külső dolgokkal való együttműködésre.¹⁴ S ez az a pont, ahol láthatóvá válik, miként jut el Spinoza a mindennapi élet analízisétől metafizikai, minden létezőre egyáltalában véve érvényesnek mondott tételekhez. Az első könyv 28. tétele ugyanis kimondja, hogy „minden egyedi dolog... csakis akkor létezik és determinálható működésre, ha létezésre és működésre valamely más ok determinálja, amelynek létezése ugyancsak véges és határolt...”. Ez a tétel már egyáltalán nem pusztán az ember létfenntartásáról s nem is kívánságok tárgyairól beszél, hanem arról, hogy a természet bizonyos nézőpontból tekintve nem más, mint véges dolgok ok-okozati láncolata, amelyen belül minden egyes létező fennmaradását éppenséggel a rajta kívüli létezőkkel való együttműködése biztosíthatja, és semmi más. A természet – bizonyos nézőpontból tekintve. A természetre ugyanis alapvetően két nézőpontból lehet – Spinoza szerint – tekinteni. Az egyik a most látott nézőpont, amikor a valóságosan létező egyedi dolgok örökké tartó, együttes működését látjuk. Spinoza ezt a természetet *natura naturatának* nevezi,¹⁵ kihasználva azt a lehetőséget, hogy a latin *natura*, „természet” főnév tövéből ige is képződik, melynek jelentése mintegy „természetes módon létrejönni”. A *naturata* szó pedig ennek a *naturō* igének a befejezett melléknévi igeneve jelzői szerepben. Vagyis az egész *natura naturata* kifejezés a természetcs úton létrejött természetet jelenti, ellentétben egyrészt azzal az általános felfogásmóddal, amely a természetet tudatos isteni teremtő aktus (*creatio*) következményének tekinti – ezért félrevezető a szokásos „teremtő természet” fordítás –, másfelől ellentétben – immár magán a spinozai szemléletmódon belül – azzal az alapzattal, ami aktív módon előidéz, hogy egyáltalában *legyenek* természeti létezők. Ezt az aktív princípiumot Spinoza *natura naturans*-nak nevezi, ismét kihasználva a *natura* szó kettős természetét, ám jelzőként ebben az esetben nem a passzív értelmű befejezett melléknévi igenevet választja, hanem ennek aktív értelmű folyamatos párját. A kifejezés jelentése tehát hozzávetőleg: „természetes úton létrejövő természet”. A létrejött természettel ellentétben most nem a valósággal létező, véges, egyedi dolgokról van szó, hanem arról az elvről, ami lehetővé teszi ezen dolgok létezését. Ez az elv nem egy másik, a lehetővé tettektől különböző „dolog”, mert akkor nem láthatnánk be, hogyan lehetséges, hogy a princípium és az általa lehetővé tett dolgok *alapvetően egybetartoznak*: maga a természet *egy*, annak ellenére, hogy két nézőpontból két aspektusát látjuk s nevezzük meg. Ezt a sajátos kettőséget az egységben ismét úgy érthetjük meg a legkönnyebben, ha valami olyan konkrécióját vesszük először szemügyre, amellyel a mindennapi élet spinozai analízisét követve korábban már találkoztunk. Említettük ugyanis, hogy Spinoza szerint minden egyes dolog „valóságos lényegét” az a törekvés alkotja, amellyel saját létében megmaradni törekszik.¹⁶ Ebben az esetben sem arról van szó, hogy volna egyszer az adott dolog, aztán pedig egy másik „dolog”, ti. a „valóságos lényeg” mint törekvés, hanem arról, hogy egyazon dolgot két aspektusból tekinthetjük: amennyiben az őt körülvevő dolgok világában, e dolgokkal különféle kapcsolatba lépve több-kevesebb sikerrel képviseli e törekvést, illetve amennyiben annak *lehetőségfeltételét* tekintjük, hogy egyáltalában kapcsolatba lép más dolgokkal. Visszatérve kiindulópontunkhoz, az egységében kettős természet vizsgálatához, azt mondhatjuk el e példa nyomán, hogy a természet mint egységes individuum „valóságos lényegét” is olyasvalami alkotja, ami az ő létezésének feltétele, tehát nem egy *másik* „dolog”. Ez a princípium azonban nem lehet ugyanolyan jellegű törekvés, mint amilyennel a véges dolgok világában találkozunk, mert az egész ter-

mészetnek saját létét nem más, rajta kívül lévő dolgokkal szemben kell érvényre juttatnia, hiszen rajta kívül nincs más. Ezt az egész természetet átfogó módon fenntartó, aktív princípiumot Spinoza latinul *potentiának*, azaz hatóképességnek vagy Szemere Samu fordításában *hatalomnak* nevezi. „Isten hatalma maga Isten lényege.”¹⁷ A „létrejövő természet” mint az Isten lényegét alkotó, kimeríthetetlen hatóképesség nem abban nyilvánul meg, hogy létét a külső dolgokkal szemben ideig-óráig fenntartja, hanem abban, hogy nem tud nem létezni, vagyis hogy szükségszerűen létezik, azaz: önmagának s egyszersmind minden – létrejött – dolognak is oka.

5. Spinozát követve és értelmezve nagy vonalakban föltártuk a mindennapi élet és a természet egésze alapszerkezetét és összefüggését. Most az a feladat, hogy megmutassuk, milyen lehetőséget nyújt a természet princípiumának létrejövő természetként értelmezése a spinozai értelemben vett „valódi” boldogság eléréséhez.

Figyeljünk föl arra, hogy az eddigiekben a másodikként említett spinozai alaptézisnek csak az erős változatával találkoztunk, s már korábban is jeleztük, hogy a gyengített változatra való áttérés fontos változást hozhat a rendszer végkövetkeztetései tekintetében. Eddig arról volt szó, hogy az ember mint a természet része léte fenntartásához mindig rászorul rajta kívül levő dolgokra is, amelyek másrészt hatást gyakorolva rá, inadekvát ideákat és szenvedélynek minősülő affektusokat hoznak létre benne. Ez azonban együtt jár azzal, hogy objektív értelemben vett jónak tekint olyan „javakat”, amelyek hosszabb távon sokkal inkább romlásához vezetnek. Az ETIKA harmadik könyvének végén azonban Spinoza hirtelen másfajta affektusokról kezd el beszélni: olyan örömről és kívánságról, amely cselekvőként vonatkozik ránk.¹⁸ Arról van tehát szó, hogy Spinoza szerint a saját létünk fenntartására irányuló törekvésből fakadó kívánság tárgya, a cél eléréséből fakadó öröm oka nemcsak olyan külső tárgy lehet, amely hatást gyakorolva ránk az inadekvát ideák közvetítésével a szenvedélyek uralma alá hajtana bennünket, hanem olyan „tárgy” is, amely nem tekinthető különbözőnek tőlünk, s amely így adekvát ideák közvetítésével cselekvésnek minősülő indulatot hozna létre bennünk. Ezzel kétségkívül a spinozai etika fordulópontjához értünk: ha ezt az elgondolást tarthatónak véljük, az ETIKA végkövetkeztetései az „igazi” jóról és boldogságról is elfogadhatónak tűnnek fel, ha pedig nem, akkor kénytelenek vagyunk megbékélni a minden kételytől mentes ideák, az elveszíthetetlen boldogság *hiányával*. Spinoza abból indul ki, hogy minden emberi elmében benne kell hogy legyen Isten adekvát ideája. Ennek alapja abban a kiinduló metafizikai axiómában rejlik, mely szerint minden, ami van, vagy önmagában, vagy másban van. Az, amiben valami van, e dolog okaként fogható fel. Minden dolog igazi megismerése azonban nem más, mint okának megismerése. Az ember másfelől véges dolog, „*véges modusz*”. Mivel azonban a véges dolgokat az jellemzi, hogy nem önmagukban, hanem másban vannak, ezért a róluk való ismeret, azaz – Spinozával szólva – idea, magában kell hogy foglalja annak az ideáját is, amelyben – okozatként – benne léteznek. Am a véges moduszok esetében ez a valami: Isten. S mivel ez az eredeti istenidea valamiképp minden dolog ideájában benne van, ezért inadekvát sem lehet. Ergo: „*Az emberi elmének adekvát ismerete van Isten örök és végtelen lényegéről.*”¹⁹ Továbbá: „*Isten végtelen lényege és örökkévalósága mindenki előtt ismeretes.*”²⁰

Spinoza ezzel a húzással két legyet is ütött egy csapásra. Egyrészt biztosította azt, hogy ez az idea adekvát legyen: Isten ideájáról van szó, amelyet nem dolgokról való tapasztalat útján szerzünk meg, tehát mentes minden zavarossá tevő mozzanattól. Másrészt összekapcsolta ezt az ideát magával a boldogságra törekvő emberrel, amely-

nyiben kimutatni próbálta, hogy az elválaszthatatlan az önmagunkról bennünk lévő ideától, tehát az az indulat, amely következik belőle, nem külső eredetű, nem minősül szenvedélynek, hanem a legteljesebb mértékben cselekvésnek.

Az ebből az érvelésből fakadó sok következmény közül elsőként azt említsük meg, ami összefügg kiinduló kérdésünkkel, ez esetben etika és teológia belső egységével. Vizsgálódásunk során ugyanis arra a következtetésre jutottunk, hogy kivétel nélkül minden embernek kell hogy legyen adekvát ideája Istenről. Úgy jutottunk ehhez a konklúzióhoz, hogy közben nem utaltunk arra a körülményre, hogy léteznek egyházak, s léteznek szentnek, inspiráltak mondott iratok. Ezáltal azonban egyrészt Isten megismerését – a teo-lógiát – az ember boldogságát kutató etika szolgálatába állítottuk, másrészt erős elméleti fegyvert kovácsoltunk ahhoz a harchoz, amelyben a filozófiának az egyházaktól való függetlenségét próbáljuk kivívni. Hiszen ha adekvát istenideánk forrása mi magunk vagyunk, akkor könnyen ki lehet mutatni, hogy a szentnek tartott iratok istenképe nagyjából inadekvát. De mivel épp ezek az iratok szolgálnak alapul az egyházak hatalmi igényének, ezért erről az igényről könnyen kimutatható jogosulatlansága: elsősorban az állam békéjének fennmaradása tekintetében lehet szerepe, ám ennek első számú védelmezője a legfőbb hatalom, akit ennél fogva megillet a főhatalom az istenséggel kapcsolatos kérdések meghatározásában is.²¹

6. Van tehát olyan megismerőképességünk, amely – Spinoza szerint – adekvát ideát szolgáltat Istenről s ezen az úton, közvetve, minden e világon lévő dologról is. Spinoza az előbbit értelemnek, az utóbbit észnek nevezi.²² E képességek segítségével mód nyílik arra is, hogy ne szenvedélyeink irányítsanak bennünket, hanem az adekvát ideák nyomán létrejövő, cselekvésnek minősülő affektusok. Vegyük észre, hogy ezzel nemcsak etika és teológia egységének demonstrálásához jutottunk elégséges bizonyító eszközöz, hanem megvilágíthatóvá vált etika és politika eredeti egysége is. Hiszen míg szenvedélyeink uralma alatt élünk, énünknek azt a részét igyekszünk kiszolgáltatni, amely partikulárisává tesz bennünket: olyan javakat hajszolunk, amelyek egyszerre igazán csak egy embernek lehetnek birtokában, s *éppen azért* tesszük ezt, hogy ez az egy ember mi magunk legyünk, ne pedig valaki más. Könnyű belátni, hogy ez automatikusan ellenségeskedésekhez vezet ama társadalmon belül, amely alapján véve azért áll fenn, hogy emberek egy bizonyos nagyobb csoportja számára az *egységes* fellépés lehetőségét biztosítsa akár más embercsoportok, akár az egész természet ellenséges hatásaival szemben. Az egységet azonban valamilyen módon létre kell hozni és fenn kell tartani. Ez a szenvedélyalapú önérdek-érvényesítés normál állapotában úgy történik, hogy van egy főhatalom, amely a szenvedélyek közt amúgy is nagy szerepet játszó két indulatot, a félelmet és a reményt alapul véve magához láncolja társadalmának tagjait: az egységet megtestesítő törvényeknek való engedelmességére jutalmat ígér, az ellenszegülés esetére büntetéssel fenyeget. Ezáltal az alapvetően szenvedélyek által uralt embercsoportot szenvedélyszerű eszközök tartják össze: a jutalom reménye s a büntetéstől való félelem. Ez a helyzet megfelel ugyan a szenvedélyek által vezetett állapotának, ám megvan az az igen jelentős hátránya, hogy állandósítja is azt: ezen a módon az emberek sohasem fognak megszabadulni a látszólagos javak, a múltó boldogság keresésétől. Ha azonban azokat az affektusokat vesszük szemügyre, amelyeket az ÉTIKA hivatott nyomatékositani, vagyis a cselekvésnek minősülő indulatokat, mint amelyek egyedül képesek arra, hogy az „igazi” boldogsághoz vezessenek el bennünket, akkor azt látjuk, hogy az etika árnyékában nemcsak egy „igazi” teológia, hanem egy „igazi” államtan is körvonalazódik. Az értelem és az ész ugyanis az a rész bennünk, amely nem elválaszt bennünket mindenki mástól, hanem épp ellenkezőleg:

összeköt bennünket egymással. Ha a szenvedélyek természete helyett az ész természetét vesszük szemügyre, akkor „természeti állapotunk” sokkal inkább az egység, mintsem a széthúzás, együttélésünk alapja pedig nem a külső kényszer által előidézett félelem és remény, hanem az a szükségszerűség s az örökkévalóságnak az a látomása, amely az ész és az értelem megismerési módját jellemzi, s amelynek egyik megtestesülése a geometria szabályrendszere. A szabad emberek észközössége vagy ennek értelmi párja, az adekvát ideákkal telt elmék misztikus közössége Isten végtelen értelmében az etika felől új feladatokat határoz meg a politika művelője számára: hogyan lehet hasznosítani e közösségideálokat anélkül, hogy ennek következtében azért az államelmélet ne váljék utópikus álmódozássá. Nem biztos, hogy maga Spinoza sikerrel birkózott meg e feladattal, s az is kétséges, hogy vajon az utána következő teoretikusok, illetve megváltoztatók közelebb jutottak-e a válaszhoz.

7. Rögzítsük még egyszer az eddig elért eredményt: a mindennapi élet szenvedélyek uralta világában egyszerre csak biztató perspektíva tárul fel előttünk. Kiderül, hogy lehetnek adekvát ideáink s cselekvésnek minősülő affektusaink. Mindennek alapzata a bennünk lévő istenidea. A fő feladatunk ebből következően most az, hogy módszert dolgozzunk ki arra, hogyan is válthatjuk föl szenvedélyeinket cselekvésekkel. Ezt a feladatot Spinoza az ETIKA ötödik könyvében három lépcsőben oldotta meg. Közös e három fokozatban, hogy mindhárom a két felsőbb megismerési módra, az észre, illetve az értelemre épít, különbségük a hangsúlyok eltérő elhelyezéséből fakad. A legalacsonyabb fok abban áll, hogy az ész által rögzített életszabályokat – amilyen például a „*gyűlöletet szeretettel kell viszonozni*” elve – meg kell jelenítenünk magunk előtt meghatározott élethelyzetekben. Ezeket a képzelte élethelyzeteket azután gyakran kell fölidézni, hogy végül elérjük azt, hogy valóságos helyzetekben is az így „begyakorolt” szabályoknak megfelelően járjunk el.²³ Ezen a fokon az ész még nagyon is él az alacsonyabb fokú megismerési mód bizonyos jellegzetességeivel. A második fok tisztán az észre jellemző, amennyiben úgy tekintjük azt, hogy össze van kapcsolódva a testtel. Amit így tehetünk a szenvedélyek ellen, azt a 20. tétel megjegyzése foglalja össze: ha adekvát módon megismerünk egy indulatot, akkor az eredetileg inadekvát idea átalakul adekváttá, a szenvedély pedig cselekvéssé; ha elkülönítjük az indulatot a külső ok zavaros ideájától, nem lesz mi táplálja a szenvedélyt, tehát könnyen megszüntethető; az időtényező is nekünk dolgozik: a zavarosan megismert külső dolgok képe az idővel mind halványabbá válik, míg az, amit az ésszel ismertünk meg, fölötte áll az idő változásainak, mert az örökkévalóság rendjéhez tartozik (*sub specie aeternitatis*); azokat az ideákat, amelyek az Isten ideájából kiinduló rendszerhez tartoznak, igen sok partikuláris dolog partikuláris ideája nyomatékosítja, míg a szenvedélyek inadekvát ideái vagy egyetlenegy, vagy csak csekély számú partikuláris dologhoz kapcsolódnak; az elme képes rendszerezni s egymással összekapcsolni indulatait, s ez ismét többféle-képp szolgálhatja a szenvedélyektől való megszabadulás ügyét.

Ha pedig végül az adekvát ideákat létrehozni képes megismerőképességeket elvonatkoztatjuk a testtől,²⁴ akkor az elme helyén eleve olyan moduszt találunk, amely az isteni végtelen értelem része, s amennyiben a test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki, örökkévaló is. Az önmagát így „az örökkévalóság szemszögéből” megismerő elme tudja magáról, hogy „*Istenben van, és Isten által fogjuk fel*”,²⁵ szükségképp fölébred benne Isten értelmi szeretete, mely „*része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti*”.²⁶ Ezt az állapotot – a belső vallásosság értelmében – „*üdvösségnek, vagyis boldogságnak*” lehet tekinteni, sőt „*dicsőségnak*” is.²⁷ S mivel – amint erre már utaltunk is – az így tekintett elmemoduszok egyfajta misztikus közösséget formál-

va közösen Isten végtelen értelmét alkotják,²⁸ ezért jól látható, hogy az ETIKA csúcspontján a teológia s a politika önállósága megszűnik, s „megszüntette megőrződnek” a „bölcst” boldog életét lefestő gondolatmenetben. Aligha kell persze külön kiemelni, hogy a mindennapi életből ehhez az állapothoz vezető út „igen nehéz”, sőt – magam inkább efelé hajlok – szinte járhatatlan. Ezzel a beismeréssel zárja Spinoza maga is az ETIKÁ-t, hozzátéve, hogy azért megtalálható.²⁹ S minthogy ezt az optimizmust se végérvényesen igazolni, se megcáfolni nem lehet, e nagy gondolkodó szava s példája mindig újra keresésre ösztönöz, hátha minden nehézség ellenére mégis van út. S talán ez a filozófia.

Jegyzetek

1. Legkorábban fennmaradt írása a RÖVID TANULMÁNY ISTENRŐL, AZ EMBERRŐL, AZ Ő BOLDOGSÁGÁRÓL. 1656–61-ből. 1662-ből való a TANULMÁNY AZ ÉRTELEM MEGJAVÍTÁSÁRÓL. Az ETIKÁ-t szintén 1662-ben kezdte el írni, ám 1665 táján félbehagyta, hogy megírja a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY-t, ami 1670-ben jelent meg név nélkül. Az ETIKA végleges változatával talán 1675-re lett készen. 1676-ban kezd el dolgozni a POLITIKAI TANULMÁNY-on, amelynek befejezését korai halála megakadályozta. Fennmaradt még egy írása, amelyben Descartes A FILOZÓFIA ALAPELVEI című művét ismerteti „*geometriai módszerrel*”, egy héber grammatika és egy-egy értekezés a szívárványról, illetve a valószínűség-számításról.
2. A FILOZÓFIA ALAPELVEI francia kiadásához írt előszóban. Magyarul e részlet: R. Descartes: ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL. (Szerk. stb.: Boros Gábor.) Ikon, 1992. 14. o.
3. Idézett kiadás 27. o.
4. TANULMÁNY AZ ÉRTELEM MEGJAVÍTÁSÁRÓL. In: Spinoza: IFJÚKORI MŰVEK. Akadémiai, 1956. 168. o.
5. I. kiadás 35. o.
6. A TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY-ban ez a védelmezés abban a paradoxnak tűnő formában megy végbe, hogy Spinoza egyfelől igen nagy hatalmat juttat az állami főhatalomnak, hogy a mindenkori egyházak neki alárendelendők legyenek, ám ugyanakkor le is kell gyengítse ugyanezt a főhatalmat, hogy azért a filozofálás szabadságát ne veszélyeztesse.
7. ETIKA III. 2. és 3. meghatározás.
8. Erről részletesebben lásd ETIKA AZ ETIKÁBAN, AVAGY MIKÉNT ANALIZÁLJA SPINOZA A MINDENNAPI ÉLETET című írást a *Gond* című folyóirat első számában.
9. Itt jórészt a TANULMÁNY AZ ÉRTELEM MEGJAVÍTÁSÁRÓL. bevezetőjének gondolatmenetét követem, illetve értelmezem.
10. ETIKA III. 9. tétel megjegyzés.
11. Lásd ETIKA II. a 13. tétel utáni „fizikai betétet” s az azt lezáró KÖVETELMÉNYEK-et.
12. Ez az ún. „paralelizmus-elv”, melynek legelősebb megfogalmazása az ETIKA II. 7. tételében található.
13. Lásd ETIKA II. 14–31. tétel.
14. Vö. ETIKA IV. 5. tétel.
15. ETIKA I. 29. tétel.
16. ETIKA III. 7. tétel.
17. ETIKA I. 34. tétel.
18. ETIKA III. 58. tétel.
19. ETIKA II. 47. tétel.
20. Ugyanezen tétel megjegyzése.
21. Lásd a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY XVI. fejezetét.
22. A megismerési módok hierarchiájáról lásd az ETIKA II. könyve 40. tételének 2. megjegyzését.
23. ETIKA V. 10. tétel megjegyzés.
24. Erről a lehetőségről szól az V. könyvnek a 21. tételtől kezdődő része.
25. ETIKA V. 30. tétel.
26. ETIKA V. 36. tétel.
27. Az iménti tétel következtetett tételéhez írott megjegyzés.
28. ETIKA V. 40. tétel megjegyzés.
29. ETIKA V. 42. tétel megjegyzés.